



Wasser als Gegenstand (kultur-)politischer Debatten in Indien

HANNA WERNER
wernerha@hu-berlin.de

Einführung

Der vorliegende Essay beschäftigt sich mit der Rezeption und (kultur-)politischen Thematisierung von Wasser in Indien. Im Fokus dieses Beitrags steht dabei eine relativ neue Entwicklung, nämlich die Diskussion um (Ganges-)Wasser im Rahmen eines zunehmenden kulturalistischen Nationalismus, der sich insbesondere seit der letzten Jahrhundertwende in Indien (und nicht nur dort) bemerkbar macht.

Wasser spielt nicht erst im Zuge von zunehmender Ressourcenknappheit eine entscheidende Rolle in gesellschaftlichen Debatten in Indien. Während die Wasserfrage im Rahmen von Entwicklungspolitik immer mehr an Bedeutung gewinnt, waren Indiens Gewässer, insbesondere die Flüsse des Subkontinents, von jeher Gegenstand kultureller Aushandlungsprozesse. Lange vor der zunehmenden Einflussnahme eines hinduistischen Fundamentalismus und seines politisch problematischen Unterfangens, die Konstruktion sakraler Landschaften zu forcieren, sind Flüsse ein entscheidender Aspekt regionaler Kosmologien gewesen. Gerade vor diesem Hintergrund ist es interessant zu untersuchen, inwieweit neuere nationalistische Ansätze auf historische Vorbilder zurückgreifen und/oder spezifisch neue Argumentationsmuster etablieren.

Dieser Beitrag schließt damit an generelle Überlegungen zum Stellenwert von Wasser im Rahmen sozialwissenschaftlicher Betrachtungen an. Wasser ist einer der zentralen Ankerpunkte für entwicklungspolitische Debatten. Dabei sind es die verschiedenen Nutzungsmöglichkeiten von Wasser und ihr zumeist ökonomisches Potenzial, die Konflikte hervorrufen; in diesem Zusammenhang wird die (diskursive) Macht von Interessengruppen in den Fokus gerückt, die in ungleichgewichtiger Weise an Entscheidungsprozessen über den Zugang zu und die Verteilung von Wasserressourcen partizipieren. Wasser stellt eine der zentralen politischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts dar. Zukünftige Kriege

werden um (den Zugang zu) Wasser geführt werden. An keiner anderen Thematik lässt sich die Ungleichheit von Ressourcennutzung und -verwaltung in vergleichbarer Weise aufzeigen. Essentiell notwendig zum Leben und Überleben von Mensch und Tier, ist Wasser nichtsdestoweniger vielerorts zum privatwirtschaftlichen, politisch umkämpften Gut geworden. Die Aussage „Wasser ist Leben“ erfährt eine drastische Radikalisierung, wenn der Zugang zu (sauberem Trink-)Wasser zur biopolitischen Differenzierungskategorie, zur Entscheidung über Leben und Tod wird (Foucault 1976).

Ein zentraler Aspekt im Zusammenhang mit der Rezeption von Wasser ist somit die Frage nach den Möglichkeiten seiner Manipulation als Ressource. Parallel dazu spielt die Frage nach der Kontrolle von Wasser, insbesondere vor dem Hintergrund landwirtschaftlicher Nutzbarmachung und ihrer nachhaltigen Sicherung eine wesentliche Rolle. Das Duo Kontrolle-Sicherung, respektive Optimierung verkörpert damit die (ideologische) Voraussetzung zur Einführung von Steuerungsmechanismen von Wasser, etwa in Form von Kanälen.

Staudämme stellen in diesem Zusammenhang die infrastrukturell gravierendste und ästhetisch eindrucksvollste Form des Eingriffs in natürlich gewachsene Gewässerformationen dar. Als groß angelegte Infrastrukturprojekte, die auf die Manipulation und Steuerung von Gewässern/Flüssen abzielen, repräsentieren Staudämme allerdings mehr als nur technologische Manifestationen von Wassermanipulationsmöglichkeiten. Großstaudämme, insbesondere die zum Teil mehrere 100 Meter hohen Multifunktions-Mega-Dämme sind wie kaum ein anderes technisches Großprojekt zum Symbol eines politisch umkämpften Modernisierungsparadigma geworden, das für fortschrittsorientierte Entwicklung im Rahmen nationalstaatlicher Ressourcenerschließung steht (McCully 1996: 3 ff.).

Dies ist sicherlich keine neue Beobachtung; die Rolle von Staudämmen im Rahmen (post-)kolonialer Staatlichkeit hat seit längerem die Beachtung von Historiker_innen gefunden (z. B. D'Souza 2006; Klingensmith 2007). Dabei stehen Aspekte wie staatliche Konsolidierung, Entwicklung und die damit einhergehende soziale Kontrolle der Bevölkerung im Mittelpunkt. Staudammprojekte werden zudem verstanden als Produkte globaler Ideengeschichte, die sich in (spät-)kolonialen Aushandlungsprozessen um den „richtigen“ Weg zum Fortschritt der Nation widerspiegeln. Spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts verkörpern groß angelegte Infrastrukturprojekte – und Staudämme zur Wasser-

und Energiegewinnung sind neben anderen Projekten wie dem Ausbau der Eisenbahn (Ahuja 2009) ein Beispiel unter anderen – moderne Nationalstaatlichkeit und ihre Konsolidierung. Diese grenzt sich von früheren Machtdemonstrationen durch infrastrukturelle Prestigeobjekte insofern ab, als ihre Funktionalität nicht mehr ausschließlich die Demonstration von juristisch konzipierter Souveränitätsmacht, sondern zunehmend Aspekte technokratischer Gouvernamentalität mit einschließt (Foucault 2004).

Mit dem Komplex Ressourcenerschließung-Kontrolle/Sicherung-Machtkonsolidierung ist allerdings nur die eine, man könnte sagen „makropolitische“ Seite im Umgang mit Wasser benannt. Einen nicht zu vernachlässigenden Stellenwert nimmt demgegenüber analog die „Mikroebene“ ein, unter der ich hier Alltagspraktiken, kollektive Erinnerungen, konstruierte und erlebte Historie, lokale Kosmologien, kurz, die kulturelle Rezeption von Wasser verstehe. Selbstverständlich sei damit nicht behauptet, dass beide Ebenen völlig unabhängig voneinander existieren; vielmehr könnte man sagen, dass Aushandlungsprozesse um Wasser in einem, um erneut Gebrauch von Foucaultscher Terminologie zu machen, Dispositiv stattfinden, dass die verschiedenen Ebenen, respektive Diskurse, die sozialen Positionierungen, und die zwischen ihnen bestehenden, beständig wandelbaren (Macht-)Beziehungen umfasst. Neben offensichtlich erkennbaren politischen Strategien spielen Intentionen einzelner Protagonist_innen eine ebenso große Rolle wie situative Praktiken, die den Protest der letzten Jahre geprägt haben. Jenseits politischer und/oder religiöser Überlegungen und entwicklungskritischer Argumente sollte auch der Aspekt der Pragmatik – hier verstanden als realpolitisch informiertes Agieren – nicht unterschätzt werden.

Die Konstruktion von Staudammprojekten war von Anfang an und weltweit begleitet von massivem Protest, der in den frühen 1980er Jahren zunehmend an Gewicht gewann (z. B. Goldsmith und Hildyard 1984). Auf den ersten Blick lassen sich zwei Dimensionen feststellen, im Rahmen derer die Projekte in der Regel problematisiert wurden und werden: zum einen die ökonomisch-soziale Dimension, sprich, wer profitiert von den Projekten, zu wessen Lasten gehen die Folgekosten, kurz, wie sieht es mit dem Aspekt sozialer Gerechtigkeit im Zuge der Implementierung dieser Projekte aus. Ein zweiter Aspekt befasst sich mit den ökologischen Konsequenzen: welchen Stellenwert können Staudämme in der Energieversorgung einer Region einnehmen, fallen die Projekte unter den Bereich „grüner Energien“ oder ziehen sie vielleicht doch eine ganze Reihe von (bislang nur zum Teil antizipierbaren) öko-



logischen Folgeerscheinungen nach sich, die ihren Bau nachhaltig in Frage stellen? Eine dritte, häufig nicht aktiv thematisierte Dimension, die demgegenüber hier im Mittelpunkt der Betrachtung steht, wirft die grundlegende Frage nach dem Entwicklungsmodell, respektive der Vorstellung von gesellschaftlichem „Fortschritt“ auf, die dem Bau von Staudämmen zugrunde liegt. Die Verknüpfung von entwicklungspolitischen und nationalistischen Argumenten nimmt dabei einen entscheidenden Stellenwert ein.

Wie die gegenwärtige Auseinandersetzung in Indien zeigt, haben Wasserprojekte nach wie vor das Potenzial, das Terrain für kontroverse Debatten über die Rolle des Staates als Entwicklungsagens, politische Partizipation und nationalistische Befindlichkeiten zu öffnen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass der Bau von Staudämmen nach wie vor zentrales Thema indischer Entwicklungspolitik und in den letzten Jahren – forciert durch die Debatte um Staudammprojekte am Ganges – verstärkt Ankerpunkt für die Thematisierung eines kulturellen Nationalismus geworden ist, seien zunächst ein paar Worte zur Geschichte des Staudammbaus in Indien gesagt. Der Bau von Staudämmen in Indien wie anderswo ist das Resultat historischer Aushandlungsprozesse, in denen es um weit mehr als die Frage nach adäquater Energie- und Wasserversorgung ging. Staudämme können verstanden werden als das Produkt, oder besser, die Verkörperung eines Modernisierungsimperativs, der sich, so die vorläufige These, zu Beginn des 21. Jahrhunderts trotz seines augenscheinlichen Anachronismus hartnäckig als Referenzpunkt in Entwicklungsdebatten behauptet.

Zwei politisch-administrative Transformationsprozesse sind dabei von entscheidender historischer Relevanz, zum einen der Umgang der britischen Kolonialherrschaft mit den von ihr vorgefundenen Bewässerungsstrukturen, zum anderen die Haltung der unabhängigen Regierung in Bezug auf die unter den Briten etablierten Strukturen. Diese beiden Schnittstellen werden hier skizziert, insoweit sie für das Verständnis der neueren Geschichte relevant sind.

1. Staudämme im 20. Jahrhundert

Von den weltweit mehr als 45.000 Staudämmen stehen heute mehr als zwei Drittel in den so genannten Entwicklungsländern – rund 4.500 davon in Indien allein. Tausende weitere sind in Planung. Mit Blick auf

die Einwohner_innenzahl Indiens mag dies zunächst nicht sonderlich viel scheinen – Deutschland hat bei einem Fünfzehntel der Bevölkerung 300 Staudämme; berücksichtigt man allerdings, dass die Bevölkerungsdichte in Indien doppelt so hoch ist, bekommen soziale Aspekte wie Zwangsumsiedelung ein besonderes Gewicht. Zudem spielt der Umgang des jeweiligen Staates mit sozialen und ökologischen Folgekosten, die spezifische Gouvernamentalität, die der Staat als ausführende Kraft oder Auftraggeber von Entwicklungsprojekten an den Tag legt, eine entscheidende Rolle.

Bezeichnenderweise wurden vergleichbare Projekte in den Vereinigten Staaten zum Teil aufgrund ökologischer, aber auch sozialer Unverträglichkeiten sukzessive als unzeitgemäß benannt und zum Teil wieder zurückgenommen, sodass Mitte der 1990er Jahre bereits Überlegungen zum „Ende einer Ära“ laut wurden (McCully 1996: 23 ff.). Diese Darstellung stellt sich allerdings als Milchmädchenrechnung dar, wenn man bedenkt, dass ein wesentlicher Teil der finanziellen Investitionen in aktuelle Projekte von euroamerikanischen Geldgebern kommt, ja vielfach unter Entwicklungshilfebudgets veranschlagt wird. Geldgeber für Staudammprojekte finden sich im Bereich von Organisationen wie dem United Nations Development Program (UNDP), der Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW), asiatischen und anderen regionalen Entwicklungskreditanstalten.

Es ist bemerkenswert, dass sich der größte internationale Geldgeber, die Weltbank, in den letzten zwei Jahrzehnten aus zahlreichen Projekten zurückgezogen hatte. Fraglich ist allerdings, ob dies nicht wesentlich der medialen Präsenz einiger Projekte geschuldet war, die ein öffentliches Forum für kontroverse Debatten und Protest boten. Der weltweit aufsehenerregendste Protest gegen den Sardar Sarover Staudamm am Narmada, in den bekannte Aktivist_innen und Intellektuelle wie Medha Patkar und Arundhati Roy involviert waren, ist hier an erster Stelle zu nennen. In der Tat hat die Weltbank die groß angelegte Investition in Wasserkraftprojekte inzwischen wieder ganz vorne auf ihrer Agenda. Die Vizepräsidentin für nachhaltige Entwicklung der Weltbank, Rachel Kyte, hat kürzlich sogar ganz explizit geäußert, dass der frühere Rückzug aus der Finanzierung von Wasserkraft ein „falsches Signal“ gewesen sei, die Bank „sei zurück“.¹ Wasserkraft wird im Rahmen von Klimawandel und globaler Erwärmung nach wie vor als „saubere“ Energie thematisiert, wenngleich es inzwischen zahlreiche Studien gibt, die diese Behauptung nachhaltig in Frage stellen. An erster Stelle wären hier Treibhausgas-

ausstoß durch den Abbau von Biomasse in Stauseen (die Aufheizung der stehenden Reservoirs begünstigt, insbesondere in tropischen Regionen, die Zersetzung von organischem Treibgut, was zur Freisetzung großer Mengen an Methan führt) sowie die notwendige Berücksichtigung von Sekundäreffekten durch Waldrodung o. ä. zu nennen (Fearnside 1995).²

Der Richtungswechsel der Weltbank wurde vielfach scharf kritisiert. Peter Bosshard, früherer Direktor des International Rivers Network, äußerte gegenüber der Nachrichtenagentur Inter Press Service (IPS), die Haltung der Bank spiegele die Politik einer Periode zwischen den 1950er und 1970er Jahren wider, in der Staudämme als Königsweg, als Allheilmittel angesehen wurden, ganze Volkswirtschaften mit einem Schlag zu modernisieren.³ Jenseits von Kosten-Nutzen-Überlegungen reflektiert diese Aussage damit im Grunde die oben genannte These, dass Staudammprojekte Verkörperungen eines Zeitgeists darstellen, der sich – theoretisch wie historisch – längst überholt hat, bzw. haben sollte. Dennoch werden Pläne für Staudämme, gerade hochzentralisiert geplante Megadammprojekte – zu nennen wären hier nur Ilisu für die Türkei, Belo Monte in Brasilien oder der umstrittene Ausbau der Ingadämme im Kongo – nach wie vor entschieden propagiert, und die entsprechenden Projekte trotz massiven weltweiten Widerstands vorangetrieben (verglichen mit dem Ausmaß der realisierten Projekte ist die Anzahl der erfolgreich erzwungenen Baustopps nach wie vor eher gering). Was dabei besonders interessant erscheint, ist die Tatsache, dass die Befürwortung und Legitimation solcher Projekte nach wie vor ein derart starkes diskursives Gewicht hat, sprich normative Wirksamkeit entfaltet, dass fundamentale Alternativen nachgerade unmöglich erscheinen.

Wie kann es sein, dass „Metanarrative“ der Wirtschaftswundermodernisierung, welche auf gigantische Infrastrukturprojekte setzte, auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch wirkmächtig sind, ja nach wie vor in konkrete entwicklungspolitische Agenden und Projekte übersetzt werden? Um diese Frage zumindest ansatzweise beantworten zu können, ist zunächst ein Blick in die (Ideen-)Geschichte des Staudammbaus vonnöten. Es gilt, die historische Genese des eingangs benannten Dispositivs zu beleuchten, in dessen Rahmen Staudämme im 20. Jahrhundert (in Indien) thematisiert wurden.

Während die Anfänge des Staudammbaus bis um 3000 A.D. zurückreichen, ist das Projekt des hydrotechnischen Großstaudammbaus ein Phänomen der Neuzeit, expandierend mit der Hochphase der Industrialisierung im 19. Jahrhundert. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts kann

man von einer regelrechten „Ära der großen Staudämme“ sprechen, die ihren Anfang in den Vereinigten Staaten genommen hat, sich kurze Zeit später in der damaligen Sowjetunion in noch größerem Ausmaß durchgesetzt hat, bevor es zur Expansion dieser auf Wasser- und Energiegewinnung angelegten Projekte „nach Süden“ kam.⁴ Wiewohl dieser Beitrag keinen Raum für eine ausführliche Thematisierung der Geschichte des Staudammbaus bietet, ist es wichtig, auf die qualitativ unterschiedliche Funktionalität von Dämmen im Rahmen ihrer historiographischen Betrachtung zu verweisen. Wenngleich Staudammbau ein Jahrtausende altes Phänomen ist und Analysen und Planungen zur (alternativen) Wassererschließung und -versorgung so alt wie die Frage der Bewässerung selbst sind, stellt sich die Entwicklung von multifunktionalen Megadämmen zum Energie- und Wassergewinn wesentlich als Geschichte des 20. Jahrhunderts dar. Wie oben bereits angedeutet, ist es dabei nicht nur die technologische Weiterentwicklung, sondern insbesondere die ideologische Unterfütterung der Projekte, die eine Transformation erfährt, so dass Staudämme schließlich mit Recht als „Symbole der Moderne“, bzw. „Modernisierung“ benannt werden können (Kaika 2006). Die Kontrolle immenser Wassermassen durch von Menschenhand erschaffene Betonriesen symbolisiert dabei eine modernistische Ästhetik, die von einem Naturverständnis zeugt, das die technologische Planbarkeit der Welt zum Diktum erhoben hat (Wilson 1985).

Ein kurzer Exkurs zur historischen Transformation der Wahrnehmung von Technik veranschaulicht dieses Argument: Wiewohl bereits die antike „*techné*“ die Herrschaft über Natur implizierte, wurde Technologie hier wesentlich als Möglichkeit der Steuerung natürlicher Gegebenheiten und als partielle Substituierung angenommener Defizite der Natur verstanden. Ziel war die Perfektionierung von Natur, die durch ihre Imitation erreicht wurde. Demgegenüber nimmt Technologie-cum-Wissenschaft im neuzeitlichen Selbstverständnis eine signifikant andere Rolle ein: Die Degradierung von Natur zum Rohmaterial konstruktivistischer Raumausgriffe impliziert ihre Eroberung, die tendenziell unbegrenzte Aneignung ihrer Ressourcen. Folgerichtig wird Technik nicht mehr als komplementär zur Natur verstanden; ihre Aufgabe besteht zukünftig nicht in der Imitation, sondern der „Überbietung“ von Natur durch ihre Ersetzung (vgl. Makropoulos 2000: 84 f.). Dieser geistesgeschichtliche Wandel schuf die Voraussetzung für eine lineare Fortschrittsgläubigkeit, die die Beziehung zwischen Natur und Mensch nachhaltig veränderte.

Dies zeigt auch, warum Staudammprojekte im Prozess der Dekoloni-

sierung (in Indien) einen so zentralen Stellenwert einnehmen konnten. Die Fortschrittsgläubigkeit, die sich in ihnen manifestierte, diente nicht zuletzt der Selbstversicherung einer gerade erst erschaffenen Nation, sowohl den neuen Anforderungen gerecht zu werden wie auch eine ebenbürtige Rolle unter den modernen Nationalstaaten einnehmen zu können. Die Ästhetisierung der Moderne und ihrer technischen Projekte lässt dabei wesentliche Rückschlüsse auf Mechanismen der Schaffung und Repräsentation von nationaler Gemeinschaft zu. Während sie nach außen die „Ankunft“ des postkolonialen Staates „in der Moderne“ signalisiert (Baruah 2006: 62), vermittelt sie nach innen eine Ideologie des Gemeinwohls, die gleichzeitig die Nation erschaffen und die Bereitschaft für Opfer zugunsten derselben legitimieren soll.

Betrachtet man die Situation in Indien, so zeigt sich, dass die (Ideen-)Geschichte des Staudammbaus keineswegs nur ein Projekt des unabhängigen Indiens ist. Bereits zur Zeit der britischen Kolonialherrschaft wurden einige hundert Staudämme gebaut, deren Vorgaben und Baupläne die Grundlage späterer Projekte bildeten. Die in den Kolonien errichteten Staudämme dienten zu Beginn wesentlich der Bewässerung von neu angelegten Landwirtschaftssektoren, die sich auf Exportgüter für das Kolonialreich spezialisiert hatten. Energieversorgung rückte erst später in den Fokus, löste Bewässerung dann aber relativ schnell als wichtigstes Kriterium ab. Parallel zum Staudammbau in Indien wurde diese Form der Wassergewinnung in England etabliert (McCully 1996: 18).

Die Briten hatten sich zunächst weitgehend auf die Restrukturierung vorkolonialer Bewässerungsanlagen – insbesondere weitreichende Kanalanlagen aus der Moghulzeit – konzentriert. Während die ältere Literatur häufig davon ausgeht, präkoloniale Strukturen hätten einen Mangel an Effizienz und Ingenieurskunst aufgewiesen und seien deswegen vielfach außer Acht gelassen worden (Stone 1984: 14), sprechen neuere Arbeiten von einer geradezu verblüffenden Ignoranz der Briten mit Blick auf ältere Anlagen. Hardiman etwa weist darauf hin, dass es vor der Ankunft der Briten eine Kriege und anderen gewaltsamen Auseinandersetzungen geschuldete „Geschichte des Verfalls“ von Bewässerungsanlagen gegeben hätte, dies aber mitnichten den von den Briten ganz offensichtlich gezogenen Rückschluss zuließe, die Anlagen wären seit jeher schwach entwickelt gewesen (Hardiman 1998: 1538). Es mag der Ignoranz der britischen Kolonialbeamten oder bewusstem politischen Kalkül geschuldet sein, jedenfalls wurden hochentwickelte

Anlagen, die zum Teil nur der geringfügigen Renovierung oder Reaktivierung bedurft hätten, in einem Maße vernachlässigt, dass sie vielfach einfach verfielen (ebd. und D'Souza 2006: 624).

Erst in einer späteren Phase der Kolonialherrschaft richtete sich der Fokus zunehmend auf die Zentralisierung administrativ-politischer Strukturen, die eine systematischere Kontrolle des Territoriums ermöglichen sollten (Gilmartin 1994: 1138 ff.). Diese Transformation zeigt sich exemplarisch in der Ablösung der Figur des „ad hoc“ agierenden Kolonialbeamten durch den hoch spezialisierten Experten, in dessen Hand die Belange des Kolonialstaates zunehmend gelegt wurden. Dies brachte nicht nur einen technologischen, sondern auch einen ideologischen Wandel mit sich. Die Rede hier ist von dem, was man als „Ingenieursgeist“ bezeichnen könnte, der sich insbesondere während der späten Kolonialzeit (und der entsprechenden geistesgeschichtlichen Entwicklung) herausgebildet hat (Ahuja 2004). Wie oben angedeutet, gilt ein besonderes Augenmerk in diesem Zusammenhang dem Wandel des Verhältnisses zur Natur, der mit der technokratischen Idee der Eroberung und Kontrolle der Natur, wie sie sich spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts manifestierte, einherging. Meines Erachtens stellt dieser Entwicklungsschritt die wesentliche Voraussetzung für die Legitimation von Infrastrukturprojekten dar, wie sie noch heute weitgehend wirksam ist. Diese gründet sich auf die Umsetzung der Ideologie einer vermeintlich unpolitischen Expertise, welche die Kritik an den entsprechenden Projekten umso schwieriger macht, als die Behauptung ihrer wissenschaftlichen und technologischen Neutralität Notwendigkeit, bzw. Unausweichlichkeit suggeriert. Dieser Aspekt erklärt auch zumindest teilweise die nachhaltige Wirkmächtigkeit eines Modernisierungsimperativs, dessen Selbstbegründungsanspruch (zumindest intellektuell) längst in Frage gestellt wurde.

Die Wende in der Haltung der Kolonialherren vis-à-vis technologischer Großprojekte schlug sich alsbald in konkreten infrastrukturellen Praktiken nieder. Spätestens ab den 1930er Jahren kam es zu einem verstärkten Interesse an Staudämmen, das jedoch, dies sei hier einschränkend angemerkt, sicherlich nicht ausschließlich auf zeit- und geistesgeschichtliche Veränderungen reduziert werden kann. Technologische Veränderungen, die parallel abliefen, trugen ein Wesentliches zur Weiterentwicklung der Projekte bei. Neue Materialien (Beton und Zement), Abbau- und Transportgerätschaften wurden entwickelt, so dass es erstmals auch physisch überhaupt möglich war, Erd- und Stein-

schüttdämme zu bauen (Singh 1997: 48 ff.). In den frühen 1940er Jahren kam es zunächst zu einem zwischenzeitigen Rückgang des Interesses an multifunktionalen Staudammprojekten – flächendeckende Industrialisierung war noch nicht das zentrale Thema, Bewässerung des ländlichen Raumes wurde als mäßig gewinnbringend angesehen. Zudem wurde eine Reihe von Studien durchgeführt, die bestätigten, dass sich Flutkontrolle und Energiegewinnung nicht sinnvoll in einem Projekt vereinbaren ließen, da die jeweils erforderlichen Füllstände des Reservoir (niedrig im Falle von drohender Überflutung, möglichst hoch für ausreichende Energieproduktion) konträr zu einander stünden – ein Problem im Übrigen, dass die Konstruktion multifunktionaler Staudammprojekte bis heute begleitet.

Der enorm gesteigerte Energiebedarf, der durch den Zweiten Weltkrieg ausgelöst wurde, brachte jedoch die endgültige Verschiebung zugunsten zunehmender Investitionen in groß angelegte, multifunktionale Dammprojekte mit sich. Bewässerung und Flutkontrolle traten neben der Rolle, die Wasserkraft für die Energiegewinnung spielte, zunehmend in den Hintergrund. Vorbilder für die indischen Dammprojekte fanden sich vor allem in den Vereinigten Staaten und hielten mittels Experten- und Technologietransfer Einzug in die indische Wasserpolitik. Dabei handelte es sich jedoch mitnichten um eine bloße Übernahme „fremder“ Expertise. Von Anfang an war die Projektierung – wie sie sich exemplarisch in der Damodar Valley Corporation (ins Leben gerufen 1948) zeigt, die nach dem exakten Vorbild der Tennessee Valley Authority strukturiert wurde – begleitet von der Skepsis indischer Wissenschaftler in Bezug auf die Kompetenz ausländischer Ingenieure. Betont wurden insbesondere die unterschiedlichen klimatischen Bedingungen, die spezifischen Erfordernisse des Monsuns in Indien, die eine besondere Kenntnis voraussetzten und einen sensiblen Umgang mit Wasserkraftprojekten notwendig machten (Saha 1955: 18 f.). Was sich an dieser Auseinandersetzung zeigt, ist, dass Planung und Bau von Staudämmen von Beginn an von Aushandlungsprozessen begleitet war, die die Stellung der indischen Nation, die Hinterfragung der Dichotomie traditionell-modern und schließlich die Rolle der („modernen“ versus „indigenen“) Wissenschaft ins Zentrum stellten.

Nehrus Regierung erhob die Faszination für Staudämme, die sich in der späten Kolonialzeit unter Rückgriff auf amerikanische Vorbilder etabliert hatte, zum wesentlichen Stützpfeiler postkolonialer Entwicklung. Dabei stellten Staudämme mehr als eine technologisch herausragen-

de Form der Kontrolle und Nutzbarmachung von Wasser(-kraft) dar; als ästhetische Monumente einer „neuen Zeit“ symbolisierten sie den Fortschrittswillen der jungen Nation ebenso wie ihre diesbezüglichen Kapazitäten. Nehru spricht, referierend auf die Staudämme, von den „Tempeln der Moderne“, die dem Land den entscheidenden Fortschritt, einschließlich des zugehörigen, global honorierten Prestiges, einbringen würden (Nehru 1954/58: 3). Interessant an dieser Aussage ist, dass die von Nehru hervorgerufene Assoziation zweigestalt ist; während Staudämme, bzw. die durch sie erreichten entwicklungspolitischen Ziele auf der einen Seite die Anschlussfähigkeit Indiens an die (euroamerikanische) Moderne signalisieren, werden sie auf der anderen Seite als Tempel bezeichnet, d. h. in Einklang mit Indiens erklärter Tradition gebracht. Die Spezifik einer „indischen Moderne“ ist seit jeher Thema von Nationalisten wie (Neo-)Traditionalisten gleichermaßen, und, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird, spätestens seit Ende der 1990er Jahre auch verstärkt Gegenstand einer unglücklichen Fusion von Entwicklungsideologie und Kulturnationalismus.

2. Die Erschaffung „Heiliger“ Landschaften

Betrachtet man das Ganze von einer anderen (historischen) Lesart aus, überrascht diese „Fusionierung“ wenig. Während technokratische Staatsräson gegenwärtig gerne als „neutrale“, d. h. explizit unpolitische Form von Gouvernamentalität verkauft wird, zeigt Zachariah am Beispiel von Indiens erster unabhängiger Regierung anschaulich wie „developmentalism“ als „Ersatz-Nationalismus“ funktionierte (Zachariah 2012: 205 ff.). Ursprünglich als Überwindung problematischer kommunalistischer Strömungen intendiert, hat sich jedoch schon früh gezeigt, dass die Vermischung kulturellen und technokratischen Nationalismus mitnichten widersprüchlich sein muss. Es ist sinnvoll, sich hier an Foucaults Konzept der Biomacht anzulehnen, mit dem dieser bereits Ende der 1970er Jahre aufgezeigt hat, dass moderne Gouvernamentalität wesentlich auf dem Prinzip des Ausschlusses zum Zwecke der (nationalen) Identitätssicherung beruht – eine Idee an die neuere hindunationalistische Forderungen leider nur allzu oft anschlussfähig sind. Vor diesem Hintergrund stellen technokratische und kulturalistische Ansinnen keine Gegensätzlichkeiten dar, sie ergänzen sich vielmehr in einer beunruhigenden Weise zu (bio-)politischen Praktiken der Erschließung

und territorialen Neustrukturierung.

Mit dem Wahlsieg der Bharatiya Janata Party (Indische Volkspartei, BJP) 1998 bekam Hindu-Nationalismus erstmals ein „Mainstream-Gesicht“ in der postkolonialen Geschichte Indiens (Jaffrelot 2004). Die Partei gehört zum Verbund der hindunationalistischen Organisationen der Sangh Parivar (wörtl. eigtl. „Familie von Verbänden/Vereinigungen“), zu deren wichtigsten die 1925 gegründete Rashtriya Swayamsewak Sangh („Nationale Freiwilligenorganisation“, RSS) und der Vishva Hindu Parishad („Welt-Hindurat“, VHP) zählen (Basu et al. 1993). Offiziell einer Politik des „Dritten Wegs“ folgend (Thengadi 1998), präsentiert die Partei ihr politisch-ökonomisches Programm als Alternative jenseits von Kommunismus und Kapitalismus. „Integraler Humanismus“ (Upadhyaya 1965) und Swadeshi (eigtl. Selbstverwaltung/ökonomische Autonomie) sind dabei zwei der großen Schlagwörter, anhand derer die eigene Politik als Gegenstück zum „westlichen“ Materialismus formuliert wird. Die Partei charakterisiert sich selbst als „modern“ und „progressiv“ und spricht sich offiziell für eine integrative, kasten- und religionenübergreifende Politik aus, die den Prinzipien von Sozialismus, Säkularismus und Demokratie verpflichtet ist.⁵

Allerdings sollen diese Prinzipien ein spezifisch „indisches“ Gesicht erhalten. Vajpayee, der zehnte indische Premierminister (1998-2004), erklärte, die „westliche“ Säkularismusdefinition sei der Situation in Indien unangemessen und berief sich stattdessen auf Gandhis Konzept des Sarva Dharma Sambhava (eigtl. alle Dharmas, Wahrheiten, sind einander gleichwertig), in dem er eine „traditionalisierte“ Form eines indischen Säkularismus sah. Partha Chatterjee hatte schon Mitte der 1990er Jahre angemerkt, dass sich die neue Konzeption von Hindutva weniger gegen die Grundprinzipien des säkularen Staates richte, also etwa die legale oder politische Verankerung religiöser Grundsätze fordere (zur ursprünglichen Begriffsdefinition siehe Savarkar 1923); im Gegenteil werfen die hindunationalistischen Kampagnen der Kongresspartei „Pseudo-Säkularismus“ und die Bevorzugung der muslimischen Minderheit vor. Demgegenüber sollte ein interventionistischer Staat die Interessen der Hindus als selbstdefinierter Majorität gegen andere religiöse oder ethnische Gruppen verteidigen (Chatterjee 1998: 346 f.).

An dieser Stelle gilt es, noch einige Worte zur Säkularismusdebatte in Indien zu sagen. Grundlegend kann ein säkularer Staat auf zwei Arten agieren: zum einen kann die Trennung von Kirche und Staat durch die vollständige Verbannung religiöser Symbolik und Praktik aus dem

politischen Raum durchgesetzt werden, zum anderen kann die neutrale Haltung des Staates gegenüber den unterschiedlichen Religionen über Äquidistanz aufrecht erhalten werden. Während die europäische Definition von Säkularismus konzeptuell zumeist der ersten Fassung folgt und die absolute Trennung von Kirche und Staat voraussetzt, wird das Potenzial eines säkularen Staats in Indien vielfach in der religiösen Pluralität des Subkontinents gesehen. Dieser Beitrag bietet keinen Raum für eine umfassende Wiedergabe der verschiedenen Phasen und Stellungnahmen im Rahmen der indischen Säkularismusdebatte (siehe dazu Bhargava 1998), ich möchte dennoch einige Aspekte herausgreifen, die für den kontrovers diskutierten Umgang mit neueren hindunationalistischen Strömungen von Relevanz sind.

Während ein konsequent laizistischer Staat, dessen Prinzipien juristisch verankert sind, von vielen als einzige Möglichkeit gesehen wird, religiösen Fundamentalist_innen auf allen Seiten etwas entgegenzusetzen, hält eine Reihe von Theoretiker_innen diese Lösung für inadäquat sowohl mit Blick auf die Geschichte Indiens als auch die gegenwärtigen Herausforderungen durch Hindutva-Argumente. Insbesondere in der Debatte der 1980er und 1990er Jahre wurde Säkularismus, verstanden als modernistischer Import aus dem Westen, vielfach als Wurzel allen Übels gesehen, die dem (Wieder-)Erstarken eines hinduistischen Nationalismus überhaupt erst den Weg bereitet hatte, da der „traditionellen“ Artikulation und Praxis von Religiosität in Indien der Raum genommen wurde (Madan 1998, Nandy 1998). Diese (re-)traditionalistische Haltung wurde insbesondere aufgrund ihrer monolithischen Fassung von (westlicher) Modernität und ihrer Gleichsetzung mit Säkularismus kritisiert, wenngleich historische Versuche, einen säkularen Staat in Indien zu schaffen, durchaus problematisiert wurden. Dies gilt insbesondere für Nehrus „ultra-prozeduralen“ Ansatz (Bhargava 1998: 26), der Kommunalismus jedweder Form ablehnte, und deshalb nicht in der Lage gewesen sei, einen basisdemokratischen Dialog zu etablieren, an dessen Ende Säkularismus als Resultat dialogischer Aushandlungsprozesse hätte stehen können (Bilgrami 1998).

Die Kritik traditionalistischer Ansätze ist sicherlich gerechtfertigt, zumal die explizit antimodernistische Haltung, die dort vielfach vertreten wird, oftmals gefährlich nahe an geschichtsrevisionistische Behauptungen einer „indischen Kultur“ heranrückt, wie sie auch von der Rechten formuliert und vertreten wird – eine Trennung von konzeptuellem Argument und politischer Gesinnung erscheint hierbei, wie das nächste

Unterkapitel zeigen wird, zumindest fragwürdig. Dennoch bleibt die Annahme bestehen, wie sie beispielsweise von Partha Chatterjee formuliert wurde, dass Säkularismus in seiner ersten, strikten Definition/Form der Trennung von Religion und Staat der Historie Indiens unangemessen, und als Mittel, hindunationalistischen Forderungen etwas entgegenzusetzen, ungeeignet sei. Darüber hinaus könnte ein so definierter säkularer Staat die Toleranz religiösen Pluralismus – Chatterjee greift hier auf Nandys Unterscheidung von „Religion als Glaube (faith)“ und „Religion als Ideologie“ zurück – gerade verhindern anstatt sie zu befördern (Chatterjee 1998: 348). Wiewohl diese Unterscheidung eine Vielzahl von Folgeproblemen mit sich bringt, bleibt eine entscheidende Frage zu beantworten, wie nämlich der Vielzahl lokaler Glaubenssysteme gerecht zu werden ist, die sich als kulturelle (Alltags-)Praktiken darstellen, ohne dabei notwendigerweise unter Kategorien institutionalisierter Religiosität zu fallen. Ich werde auf diese Problematik, die im Rahmen neuerer Proteste gegen Wasserkraftprojekte wieder verstärkt ins Blickfeld rückte, im nächsten Abschnitt zurückkommen. Zunächst jedoch gilt es zu konkretisieren, was eine hindunationalistische Argumentation für die „Konstruktion heiliger Landschaften“ im Zusammenhang mit dem Protest gegen Staudammprojekte am Ganges bedeutet.

Die Tatsache, dass sich die Thematisierung von Staudämmen als geeigneter Ansatzpunkt für nationalistische Stellungnahmen erweist, hängt nicht zuletzt mit der Rolle zusammen, die Flüsse in der Historie und Kosmologie Indiens und Südasiens einnehmen. Die Thematisierung von „Indien“, bzw. „Südasien“ in diesem Zusammenhang soll keine neo-orientalistische Behauptung einer harmonischen, naturfreundlichen Haltung jenseits westlicher Ausbeutungsstrategien darstellen; worauf hier vielmehr referiert wird, ist die Geschichte eines Konglomerats kultureller Praktiken, im Rahmen derer eine modernistische Naturerschließung nach wie vor ambivalent von staten geht. Eine solche Haltung ist selbstverständlich nicht auf „indigenes Wissen“ beschränkt, sondern findet sich auf allen Ebenen, von zivilgesellschaftlichen Forderungen nach ökologischer Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit, bis hin zur ambivalenten Haltung der politischen Akteure in umweltpolitischen Belangen, die oftmals an der Schnittstelle von ökonomischem Interesse und religiöser Befindlichkeit ausgehandelt werden. Diese Ambiguität kann dabei in gleicher Weise Ausdruck kultureller Diversität, anti-modernistischer Haltung oder politischen Kalküls sein.

Die Wahrnehmung von Flüssen/Gewässern ist in Indien oftmals eng



mit Assoziationen von Heiligkeit, bzw. Sakralität verbunden. Hindus im ganzen Land verehren den Ganges als Göttin Ganga, als den heiligsten der Flüsse, an dessen Ufern Gläubige nach ihrem Ableben bestattet werden möchten. Dabei repräsentiert der Fluss weit mehr als nur ein Gewässer, er nimmt eine spezifische Stellung im Glaubenssystem vieler Inder_innen ein, die seine Nutzung als lebensnotwendige Ressource übersteigt und „spirituelle“ Komponenten inkorporiert, die einen wichtigen Referenzrahmen, auch über die regionale Bedeutung des Ganges hinaus, darstellen (vgl. Eck 2003). Wenngleich andere Flüsse wie etwa Narmada insbesondere regional einen ähnlichen, zum Teil sogar einen noch wichtigeren Stellenwert erlangen, ist die Rezeption des Ganges weit über den individuellen Glauben hinaus zu einem nationalen Symbol geworden.

In der letzten Dekade ist die Debatte über die inhärenten Verknüpfungen von sozio-ökologischen, politischen und religiösen Argumenten im Bereich von Wasserpolitik in Indien verstärkt sichtbar geworden (Mawdsley 2002).⁶ Das problematische Verhältnis zwischen (der Erfindung/Institutionalisierung von) Religion und Politik zeigt sich in den Auswirkungen eines erstarkenden Hindu-Nationalismus, der insbesondere in der Auseinandersetzung um die Nutzung des Ganges zum Tragen kommt. Dabei ist diese Verknüpfung keine neue Erscheinung; die Argumente der Protagonist_innen sind eng angelehnt an vergleichbare Debatten zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Bereits 1914 hatte Madan Mohan Malaviya in der Diskussion um eine Talsperre bei Haridwar einen Kompromiss mit den Briten ausgehandelt, der hinduistische Befindlichkeiten berücksichtigte (Parmanand 1985: 244 ff.). Protagonist_innen des Protests der vergangenen Jahre haben dabei explizit auf diese Ereignisse Bezug genommen und es früheren Aktivist_innen, die im Konflikt um den Bau des Tehridamms zu Tage getreten sind (zu nennen wäre hier im Besonderen Sunderlal Bahuguna), sogar explizit vorgeworfen, sich diesen historischen Kompromiss nicht zunutze gemacht zu haben. Den Forderungen diverser Pamphlete zufolge obliegt es hierbei dem Staat, den Fluss und die umliegende Landschaft unter nationalen Schutz zu stellen – entsprechend weit gehen die Vorwürfe hinsichtlich des anfangs zögerlichen Intervenierens der Regierung unter Manmohan Singh. Selbst die „fremde“ Regierung unter den Briten hätte den „freien Fluss“ des Ganges garantiert und damit religiöse Befindlichkeiten respektiert, die die gegenwärtige Regierung massiv verletze, sollten die Projekte vorangetrieben werden (Agrawal, Dhyani, Metha et al. 2008:



keine Seitenangabe).

Damals wie heute problematisch, trägt ein wieder erstarkender (Hindu-)Nationalismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts allerdings weniger Züge antikolonialen Protests als vielmehr Anzeichen traditionalistischer, bzw. „indigenisierender“ Gesinnung. Diese zeigt sich speziell in geschichtsrevisionistischen Behauptungen von „indischer“ Territorialität, welche sich in den Augen ihrer selbsterklärten Verteidiger_innen nicht nur gegen ihre Entfremdung durch ausländisches Kapital, sondern auch gegen all jene zur Wehr setzen muss, die in der konstruierten Territorialidee keinen Platz finden. Nationalismus tritt in diesem Zusammenhang also nicht als Ersatz von Religion, sondern vielmehr auf Basis einer konstruierten Religiosität und ihrer territorialen Verortung auf. Neo-Traditionalismus findet sich natürlich auch jenseits des rechtslastigen Spektrums, ist deshalb (theoretisch wie politisch) allerdings nicht unbedingt weniger problematisch. Die ahistorische Behauptung spezifischer Qualitäten „Indiens“ oder der „Inder_innen“, die in einem zweiten Schritt dann einer als ebenso monolithisch konstruierten „Moderne“, dem „Westen“ gegenübergestellt werden, affirmiert Dichotomien, die nicht nur von einer linearen Geschichtsauffassung zeugen, sondern zugleich Normative setzen, die eine differenzierte Historiografie nachgerade unmöglich machen.

Aus politischer Perspektive ergeben sich aus der Einführung der Sakralitätsdimension in die Staudammdebatte eine ganze Reihe von Fragen: Zunächst einmal wird der Schutz des Ganges und der umgebenden Landschaft (die konsequent nicht nur die Region, sondern die Nation umfasst) im Rahmen dieser Thematisierungen als ein exklusiv hinduistischer Belang dargestellt. Agrawal beispielsweise stellt in seiner „Kritik an Loharinag Pala“ den Schutz des Ganges in den Rahmen eines indischen, kulturellen Ethos, das, wie er umgehend hinzufügt, ein essentiell hinduistischer Ethos sei, da sich weder im islamischen, zoroastrischen, jüdischen oder christlichen Ethos eine Verbindung zu Land („land“) und Geografie Indiens finde.⁷ Wasser wird somit zum Gegenstand einer kulturalistischen Politik, deren erklärtes Ziel es ist, eine (exklusive) Landschaft zu erschaffen, die als Basis und Ankerpunkt für nationalistische Gesinnung dient. Interessanterweise wird hier oftmals auf hinduistische (vedische) Schriften rekurriert, in denen die Heiligkeit der Landschaft veranschlagt worden sei. Problematisch hieran ist jedoch, dass eben diese Darstellungen in geradezu anachronistischer Weise aus dem Kontext genommen und in einen linearen Verlauf zu gegenwärtigen Ereignissen

nissen gestellt werden, um geschichtliche Kohärenz zu suggerieren und politische Forderungen mit einer Art „Ewigkeitsbehauptung“ zu unterstreichen.

Im Rahmen des Protestes gegen Wasserkraftprojekte erschafft diese „Sakralitätspolitik“ eine Idee bzw. Idealisierung von Natur jenseits ihrer technokratischen Kontrolle und baut damit ein spezifisches Pathos im Umgang mit „der“ Moderne auf. Vor dem Hintergrund der Dekonstruktion einer modernistischen, rein funktionalistischen Naturbetrachtung nimmt die Wahrnehmung von und der Umgang mit Natur dementsprechend eine Rolle ein, die über die Aneignung von Natur im Rahmen von (ökonomisch motivierter) Ressourcenerschließung hinausgeht. Ironischerweise sind es allerdings oftmals dieselben Gruppen/Parteien, die sich unter Rückgriff auf Argumentationstypen, die die Heiligkeit der Landschaft und des Flusses in den Mittelpunkt rücken und sich gegen Staudammprojekte in der Region aussprechen, auf der anderen Seite jedoch ähnliche Projekte an anderen Orten massiv unterstützen/befürworten. Ein gutes Beispiel dafür sind die Aktivitäten der hindunationalistischen Uttarakhand Kranti Dal (Revolutionäre Partei Uttarakhands; UKD) in Uttarakhand. Während sich die Organisation auf der einen Seite im Protest gegen das Alaknanda Projekt in Srinagar/Garhwal engagierte, der wesentlich von den lokal ansässigen Frauen getragen wurde, die sich gegen die Überflutung des örtlichen Dari Devi Tempels wehrten, setzte sie sich massiv – auch rechtlich – gegen den Baustopp von Loharinag Pala (umstrittenes Bauprojekt am oberen Gangeslauf, in das bereits erhebliche Investitionen geflossen waren) ein, wobei ausschließlich wirtschaftliche Gründe angeführt wurden (N.N. 2010a, 2010b).

Auf den ersten Blick ließe sich fragen, inwieweit sich die Konstruktion einer als „heilig“ und damit „schützenswert“ charakterisierten, „unberührten“ Natur mit der Befürwortung von Staudämmen, die bekanntermaßen in einer Vielzahl von Fällen geradezu verheerende soziale und ökologische Konsequenzen nach sich gezogen haben, in Einklang bringen lässt. Die Feststellung, dass Argumente für Naturerhaltung und die Befürwortung der Konstruktion von Staudämmen sich nicht notwendig ausschließen müssen, schließt dabei den Bogen zu dem eingangs Gesagten. Hindutva-Interventionen in die Debatte um Staudämme, wie sie insbesondere in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der Diskussion um Staudammprojekte am Ganges laut geworden sind, zeugen von einer fatalen Vermischung von kulturellem und ökonomischem, bzw. entwicklungspolitisch aufgeladenem Nationalismus.

3. Kulturalistische Kritik?

Anschaulichen Ausdruck gefunden hat die Kontroverse um kulturalistische Argumente im Rahmen von Staudammprotesten in der Diskussion um G. D. Agrawals (1932-2012) wiederholtes Fasten als Protest gegen mehrere Projekte am oberen Flusslauf des Ganges, bzw. Baghirathi, wie der Fluss dort heißt. Die Diskussion um die spezifische Rolle des Ganges im Rahmen der kontroversen Debatte um Wasserkraft in Indien hat ein neues Gewicht durch die Aktivitäten Agrawals, eines IIT-Absolventen und selbst erklärten Rishis, erfahren, der sich dem Schutz des oberen Flusslaufs des Ganges (zwischen Gangotri und Uttarkashi) verschrieben und den Baustopp aller Vorhaben in diesem Abschnitt gefordert hat. Im Rahmen seines Protests, der 2008 begann, erklärte Agrawal dreimal sein „Fasten bis zum Tod“, was schließlich zu einem Stopp aller Projekte inklusive des strittigen Loharinag Pala führte. Agrawals Agitation soll hier beispielhaft dargestellt werden, da sich anhand der Skizzierung seiner Argumentation und der Kette von Ereignissen, die im Zusammenhang mit seinem Fasten stattfand, sowie der kontroversen Debatte unter Aktivist_innen, die sein Engagement begleitet hat, die Problematik eines kulturalistisch motivierten Protests exemplarisch veranschaulichen lässt.

Wiewohl Agrawals Kampagne breite Unterstützung gefunden hat, wurde sein Standpunkt in Bezug auf die spezifische Rolle des Ganges und seines Schutzes sehr kritisch diskutiert. Während Agrawals Haltung nämlich explizit zwischen politischen, ökologischen und spirituellen Bedenken trennt, halten viele seiner Kritiker_innen diese Trennung mit Blick auf die (instrumentalistische) Behandlung von Flüssen in Indien für unhaltbar. Jeder Fluss verdiene Aufmerksamkeit und Schutz wie der Ganges, wenn er durch den Bau von Wasserkraftprojekten gefährdet sei; Menschen mögen sich zu religiösen Befindlichkeiten bekennen, Flüsse hingegen nicht, so etwa die Aussage von Rajender Singh Negi, One-World South Asia.⁸ Himanshu Thakkar (South Asia Network on Dams, Rivers and People, SANDRP) merkt mit Blick auf die politische Konstellation einer BJP-Regierung in Uttarakhand und der Kongress-geführten UPA (United Progressive Alliance) auf nationaler Ebene ebenso ironisch an, es gebe wohl einen politischen Konsens darüber, wie mit Flüssen zu verfahren sei, „heilig oder sonstig“ (Thakkar 2008: 1).

Bei der Analyse von „glaubensbasierten“ Argumenten, wie Agrawal seinen Ansatz selbst nennt, erscheint es wichtig, sie im jeweiligen Kon-

text zu analysieren; Dichotomien wie „religiös versus politisch“ oder „wissenschaftlich versus metaphysisch“ erscheinen allzu verlockend, sind vor dem Hintergrund der vorliegenden Debatte allerdings unhaltbar. Die (angenommene) Notwendigkeit, ein Argument mit wissenschaftlichen „Fakten“ zu unterlegen, zeugt von der Aneignung des universalistischen Anspruchs, der üblicherweise mit der Etablierung und Standardisierung moderner wissenschaftlicher Prinzipien einhergeht. Agrawals Argumentation, die sich gleichermaßen auf „Glauben“ wie auf „Wissenschaft“ beruft (die in seinem Fall allerdings von einer ausnehmend positivistischen Haltung zeugt und ausschließlich dazu dient, seine glaubensbasierten Aussagen zu verifizieren), zeigt, dass die gängige Dichotomie, die Wissenschaft von Metaphysik trennt und absolut setzt, in diesem Fall nicht haltbar ist.

Auf der einen Seite stellt Agrawals Argumentation einen verlockenden Zugang dar, insofern sie aufzeigt, dass sogenannte wissenschaftliche und glaubensbasierte Aussagen als synkretistisch gedacht werden können, was eine Revision der modernistischen Trennung von „modernem“ und „traditionellem“ Wissen erfordert. Zudem erschwert es die Herangehensweise der Staudambefürworter_innen, die Kritiker_innen der Projekte mit Verweis auf deren „Unwissenschaftlichkeit“ zu diskreditieren. Auf der anderen Seite allerdings trägt das „indigene“ Wissen in Agrawals Version die Konnotation des authentisch Indischen, auf das er seine Legitimität stützt. Besonders problematisch an dieser Argumentation erscheint die Exklusivität, die er seinem Standpunkt zuschreibt, nämlich die Darstellung einer (Hindu-)Landschaft und deren notwendigen Schutz, die ihren Ursprung und Ankerpunkt im hinduistischen Glauben – und zwar ausschließlich dort – habe (Agrawal 2008: 2). Verständlicherweise fand diese Haltung Zustimmung und Unterstützung insbesondere von rechtsgerichteten Hindu-Gruppierungen.

An dieser Stelle zeigt sich auch die Problematik der oben angesprochenen Trennung von „Religion als Glauben“ und „Religion als Ideologie“, wie sie von Nandy vertreten wird; was, wenn diese konzeptuell getrennten Sphären praktisch zusammenlaufen? Was meines Erachtens im Rahmen einer solchen Trennung ungeklärt bleibt, ist die Frage nach der politischen Rolle der Massen. Welchen Zweck erfüllen diese an der Schnittstelle zwischen (lokalem) Glauben und Ideologie? Wo verläuft die Trennlinie zwischen vermeintlich „unschuldiger“ Artikulation von „Tradition“ (als veranschlagter Authentizität) und der Instrumentalisierung von „Tradition“ (für ideologische Zwecke)? Es ist mehr als fraglich, ob

Tradition-cum-Lokalität per se schon als Legitimitätskriterium ausreicht. Ein Aspekt, der meines Erachtens sehr viel entscheidender ist, ist die Frage politischer Repräsentation. Mit Blick auf die oben formulierten Fragen würde das Äquivalent dann lauten: Wie können wir sicherstellen, dass jene, die von den Projekten tatsächlich betroffen sind, ihre Problemlagen artikulieren können, und, in zweiter Instanz, wie kann vermieden werden, dass sich hindunationalistische Gruppierungen lokale Argumentationsmuster und religiöse Befindlichkeiten aneignen, um ihre eigenen politischen Ziele zu verfolgen?

Das eigentliche Problem scheint in der doppelten Instrumentalisierung der lokalen, von den Projekten direkt betroffenen Bevölkerung zu liegen. Auf der einen Seite ist sie diejenige, in deren Namen Projekte implementiert werden, die ihrer „Entwicklung“ zu Gute kommen sollen, auf der anderen Seite ist sie an den Entscheidungsprozessen über notwendige Maßnahmen und Projekte in aller Regel nicht beteiligt. Im Rahmen von Protestbewegungen gegen die entsprechenden Projekte nimmt die lokale Bevölkerung allerdings vielfach ebenfalls keine aktive Rolle ein. Gruppierungen, die über und für die Betroffenen sprechen, obliegt es, Lobbyarbeit zu betreiben und Kritik zu artikulieren (Spivak 1988). Die Konstruktion religiöser Gemeinschaft, in deren Namen von lokalen Gegebenheiten abstrahierter Protest artikuliert wird, veranschaulicht das Problem politischer Repräsentation in exemplarischer Weise. Während der Schutz des Ganges, der schließlich von der Regierung zum „nationalen Fluss“ erklärt wurde, die Gemüter bis in die allerhöchsten Ebenen erregt hat, scheint es, als ob die Konstruktion eines heiligen Flusses und der mit ihm assoziierten sakralen Landschaft im Endeffekt sehr viel anschlussfähiger an nationalistische Befindlichkeiten als an regionale Lebensbedingungen war. Die zentralisierte Kontrolle von Wasser zog und zieht für die Betroffenen sehr reale Konsequenzen – Wasserknappheit, Unterbrechung von Verkehrswegen, Zwangsumsiedlung – jenseits der Verletzung religiöser Befindlichkeiten nach sich. Zudem waren Proteste, die von lokal ansässigen Dorfbewohner_innen und Aktivist_innen initiiert und geleitet wurden, in ihren entwicklungs-kritischen Forderungen oftmals sehr viel radikaler, als es Forderungen hindunationalistischer Dachorganisationen oder Parteien wie der UKD waren und sind.⁹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Äußerung von Bedenken und Forderungen unter Bezugnahme auf kulturelle oder spirituelle Aspekte keine Neuerung in der Debatte um die negativen Auswir-

kungen von Staudammprojekten darstellt. So wurde bereits in zahlreichen Protesten zuvor kritisiert, dass etwa heilige Stätten der Überflutung anheimfallen würden. Was neu an der Debatte um die Projekte am Ganges war, ist die Tatsache, dass ein kulturalistischer Argumentationstypus erstmals als Selbstzweck und nicht als Unterstützung soziopolitischer Forderungen formuliert wurde. Wiewohl politisch hoch problematisch, eröffnet die Verknüpfung entwicklungspolitischer Forderungen und glaubensbasierter Argumente eine theoretisch spannende Perspektive insofern, als sie dem Protest gegen Staudämme einen ganzen Horizont kultureller Imagination beistellt, der breiteres Gehör finden könnte als gängige Protestformen. Zur Debatte stünde dann nicht nur ein spezifisches, historisches Ereignis, das als kritische Praxis erfolgreich war, sondern nichts weniger als eine alternative Form von Rationalität, die als neuer Argumentationstypus überzeugt hat.

Vor dem Hintergrund einer Kritik an traditionalistischen Haltungen muss allerdings auch das Gegenargument in den Blick gerückt werden, die oben angerissene Frage nämlich, inwieweit eine mangelnde Anschlussfähigkeit „säkularer“ Argumente der diskursiven Appropriation durch konservative Gruppierungen Tür und Tor öffnet. Liegt es an der fehlenden Adaptionfähigkeit der „Linken“, „spirituelle“ Argumente zu integrieren – eine Leerstelle, die dann von kulturalistisch-nationalistischen Demagog_innen gefüllt werden kann?¹⁰ Jenseits des Plädoyers für eine Öffnung hin zu „spirituellen Betrachtungsweisen“ bleibt es eine zentrale Überlegung, inwieweit die Verknüpfung politischer Aussagen mit metaphysischen Argumentationsmuster deren nachhaltige Wirksamkeit gewährleistet. Es zeigt sich also, dass die Frage nach religiösen oder spirituellen Befindlichkeiten nicht vorschnell ad acta gelegt werden kann, da sie eine nicht zu unterschätzende diskursive Macht hat. Es gibt in der gegenwärtigen Debatte um den nachhaltigen Schutz und die Erhaltung des Ganges eine ganze Reihe „spiritueller“, bzw. „glaubensbasierter“ Argumente, die deswegen nicht notwendig in institutionalisierte (rechtsgerichtete) politische Zusammenhänge involviert sind; die Problematik der An- bzw. Enteignung dieser Ansätze durch die entsprechenden politischen Gruppen bleibt allerdings bestehen.

Fazit

Das Verhältnis von Religion und Politik in Indien ist auch historisch ein problematisches, insofern als die Vorstellung eines kohärenten, endlichen und geschlossenen Glaubenssystems im Wesentlichen das Resultat kolonialer Interventionen ist, welches in den jüngeren Debatten wieder neues, hermeneutisches Gewicht erfahren hat. Rigide Grenzziehungen zwischen Religion, Kultur und Tradition, oder besser gesagt den entsprechenden definitorischen Zuschreibungen können nicht in überzeugender Weise gezogen werden. Ein Schlüsselaspekt hierbei bleibt die Erfindung von Tradition selbst (Hobsbawn und Ranger 1983). Sie findet sich beispielhaft in der Erfindung der „Tradition der Moderne“, die Indiens Gegenwart unter Rekurs auf eine glorifizierte Vergangenheit interpretiert und gleichzeitig Assoziationen von Authentizität vermittelt, die weniger der Stärkung lokalen Wissens, als vielmehr der Differenzierung zwischen dem vermeintlich authentischen, dem nationalen, dem „Indischen“ und dem „Anderen“ dienlich sind. Wo ähnliche Argumentationsmuster bereits von Gandhi(anern) und indischen Nationalisten während des Dekolonisierungsprozesses eingesetzt wurden, um überzeugend zwischen „Westernisierung“ und „Modernisierung“ zu differenzieren, haben gegenwärtige Artikulationen eines „authentischen Indiens“ vielfach den unangenehmen Beigeschmack eines neuen kulturalistischen Nationalismus. Vermeintlich „ökologische“ Protestbewegungen weisen in jüngerer Vergangenheit eine alarmierend essentialistische Dimension auf, die insbesondere dann problematisch wird, wenn (rechtsgerichtete) politische Gruppen/Parteien beanspruchen für das „indische Volk“, seine Belange und sein Territorium zu sprechen. Diese Ansätze rücken Forderungen nach „Nachhaltigkeit“ gefährlich nahe an biopolitische Strategien, wie sie eingangs benannt wurden.

Während herausragende Figuren wie Agrawal in signifikanter Weise zum Protest gegen Staudammprojekte beigetragen haben und nicht zuletzt neue Dimensionen und Argumentationsmöglichkeiten in den Diskurs eingeführt haben, muss festgehalten werden, dass sein Beitrag sowohl regional als auch ideologisch auf den Schutz des Ganges als „heiligen“ und „nationalen“ Fluss beschränkt blieb. Mit Blick auf die Zukunft von Protest(-bewegungen) wirft dies eine ganze Reihe von Fragen auf: Sind wir mit einem neuem, partikularistischen und kulturalistischen Modus von Kritik konfrontiert, und wenn dem so ist, was können wir über sein (politisches) Potenzial aussagen?¹¹

Die generelle Frage ist, aus welchem Blickwinkel, sprich aus welchem Kritikverständnis heraus man sich mit der Problematik von Staudämmen auseinandersetzen möchte. Meines Erachtens greift eine Kritik, die sich wesentlich an den negativen Folgeerscheinung des Baus von Staudämmen – und man könnte die gleiche Behauptung für eine ganze Reihe weiterer, so genannter Entwicklungsprojekte aufstellen – zu kurz. Sie ist zwar in der Lage, auf aktuelle Projekte und deren negative Konsequenzen hinzuweisen und eine Verbesserung des Status Quo einzufordern, an einer nachhaltigen Problematisierung des zugrunde liegenden Entwicklungsmodells muss sie allerdings schon aufgrund ihres beschränkten Anspruchs (als reformistische Kritik) scheitern. Die Diskussion um Staudammprojekte wird auf die Kosten-Nutzen-Analyse ausgewählter Projekte reduziert, was dazu führt, dass grundlegende Überlegungen auf Fallanalysen reduziert und vor dem Hintergrund der vermeintlichen Erfordernisse der „realen Situation“ für unangemessen oder illegitim erklärt werden können. Dabei ist es ganz entscheidend, wer die „reale Situation“ zu definieren in der Lage ist, und welche Gründe für bzw. gegen den Bau von Staudämmen angeführt werden.

Demgegenüber kann eine kulturalistische Kritik wie die Agrawals analytisch in der Tat als „Kritik zweiter Ordnung“ angesehen werden, die der Ablehnung interventionistischer Projekte die naive Totalität einer Landschaft gegenüberstellt, deren positive Besetzung eigentlicher Inhalt der kritischen Artikulation ist. Ganz offensichtlich war Agrawals Engagement, seine glaubensbasierte Argumentation in Kombination mit spezifischen Widerstandspraktiken wie dem Hungerstreik erfolgreich. Genau genommen wurden im Zuge seines wiederholten Fastens eine Reihe von Projekten annulliert – ein Erfolg, den auch jahrzehntelange regionale Proteste bisher nicht hatten erzielen können. Was dies für die politische Debatte bedeutet, wurde bereits skizziert.

Wie Gespräche mit Aktivist_innen gezeigt haben, scheint Agrawals (historische) Rolle allerdings überschätzt zu sein, insofern politische Direktiven und Entscheidungen mit Blick auf Projektimplementierungen stets hoch ambivalente Unterfangen waren und sich Haltungen gegenüber Staudämmen unter wechselnden regionalen und nationalen Regierungen stets gewandelt haben. Vielfach wurde der Erfolg des Protests eher politischem Lobbying und der herausragenden Rolle einzelner Politiker, darunter insbesondere Jairam Rahmesh, zugeschrieben, als der inhaltlichen Argumentation Agrawals. Insofern ließe sich ein Zeitgeist-Argument veranschlagen, nämlich dass die Zeit – aufgrund glo-



baler ökologischer Entwicklungen, interner Dispositionen der indischen Regierung, Korruption auf lokaler Ebene, jahrzehntelangem Protests in der Region, der schließlich zum Ziel geführt hat – reif war, die politische Entscheidung für den Schutz des Ganges zu treffen.

Eine letztendliche Aussage über die Gründe, die zum Erfolg des Protests geführt haben, muss spekulativ bleiben. Von besonderem Interesse dagegen ist ein anderer Aspekt, nämlich die Überlegung, wie oben kurz angeführt, dass es sich um einen neuen Modus von Kritik handeln könnte, der die Debatte bereichert hat. Auf einer allgemeineren Ebene ließe sich fragen, welche Bedeutung bestimmte Typen von Argumenten, die in verschiedenen Protestkontexten zur Anwendung kommen, für die Gestalt, die politische Implikation und die (zugeschriebenen) Intentionen der Bewegung haben. Im Zuge der Agitation haben eine ganze Reihe von Aktivist_innen ihre Bedenken mit Blick auf eine Argumentation formuliert, die nicht nur in Bezug auf die Bewahrung der natürlichen Gestalt des Ganges exklusiv war, sondern auch einen deutlichen hindu-nationalistischen Subtext aufwies. Ein Blick auf die gegenwärtigen Entwicklungen in Indien lässt die Schlussfolgerung zu, dass Argumente in entwicklungspolitischen Debatten zunehmend entlang nationalistischer Linien formuliert werden, was wiederum das Fazit zuließe, dass entwicklungspolitischer und kulturalistischer Nationalismus in der Tat eine unglückliche Verbindung eingegangen sind, die vor dem Hintergrund gegenwärtiger neoliberaler Tendenzen unter gleichzeitiger Zunahme nationalistischer Äußerungen eher stärker denn schwächer wird.

Endnoten

- 1 Schneider, Howard. 2013. World Bank turns to hydropower to square development with climate change. *The Washington Post*. 8. Mai. http://www.washingtonpost.com/business/economy/world-bank-turns-to-hydropower-to-square-development-with-climate-change/2013/05/08/b9d60332-b1bd-11e2-9a98-4be1688d7d84_story.html [Letzter Zugriff: 11.05.13].
- 2 Fearnside, Philip M. 2007. *Why hydropower is not clean energy*. Scitizen, Paris, France. www.scitizen.com/screens/blogPage/viewBlog/sw_viewBlog.php?idTheme=14&idContribution=298 [Letzter Zugriff: 11.05.13] und World Commission on Dams



- (WCD). 2000. *Dams and Development. A New Framework for Decision-Making. The Report of the World Commission on Dams*. London and Sterling: Earth Scan. <http://www.dams.org/report/contents.htm> [Letzter Zugriff: 01.12.08].
- 3 Biron, Carey L. 2013. *U.S. Urged to Reject New World Bank Focus on Large Infrastructure*. www.ipsnews.net/2013/03/u-s-urged-to-reject-new-world-bank-focus-on-large-infrastructure/ [Letzter Zugriff: 11.05.13].
- 4 Nach der Definition der International Commission on Large Dams (ICOLD) wird ein Staudamm mit über 15 Meter Höhe als Großstaudamm bezeichnet. Die Industrie spricht darüber hinaus von Megadämmen ab einer Mindesthöhe von 150 Metern, wobei dazu zu sagen ist, dass auch Größen wie das Volumen der Baustruktur und des Wasserreservoirs eine Rolle spielen. Bei diesen Definitionen wird allerdings nicht berücksichtigt, dass die Wirkungsmächtigkeit der Dämme sehr stark von ihrer geografischen Lage, den geologischen Begleitumständen und der Bevölkerungsdichte in den jeweiligen Gebieten abhängt (McCully 1996: 3 f.).
- 5 BJP. 2012. *Constitution and Rules Bharatiya Janata Party*. http://www.bjp.org/images/pdf_2012_h/constitution_eng_jan_10_2013.pdf, Seite 1 [Letzter Zugriff 11.05.13].
- 6 Sharma, Mukul. 2002. *Saffronising Green*. <http://www.india-seminar.com/2002/516/516%20mukul%20sharma.htm> [Letzter Zugriff: 03.05.2009].
- 7 Agrawal, G. D. 2008. *A Critique of Loharinag-Pala, Pala-Maneri and other Hydroelectric Projects on River Bhagirati*. www.gangajal.org.in/Material/ACritiqueByGDAgrawal.pdf, Seite 2 [Letzter Zugriff: 11.05.13].
- 8 vNegi, Rajender Singh. 2008. Making the Rivers Vanish. *One World South Asia*, 9. Juli, keine Seitenangabe <http://southasia.oneworld.net/archive/Article/making-the-rivers-vanish> [Letzter Zugriff 03.05.2009]
- 9 Für eine detaillierte Diskussion der entsprechenden Kampagnen und Ereignisse siehe Werner (2013).
- 10 Society for International Development Forum (SID). 2007. Smitu Kothari on Dams, Development, and the Ethics of Engagement, Interview by Georgina Drew. <http://www.sidint.net/smitu-kothari-on-dams-development-and-the-ethics-of-engagement/> [Letzter Zugriff: 16.03.10].

- 11 Ich danke Rohan D'Souza für eine fruchtbare Diskussion über dieses Thema.

Bibliografie

- Ahuja, Ravi. 2004. 'The Bridge Builders': Some Notes on Railways, Pilgrimage and the British Civilizing Mission in Colonial India. In: Harald Fischer-Tiné & Michael Mann (Hg.). *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*. London: Anthem Press, S. 95-116.
- Ahuja, Ravi. 2009. *Pathways of Empire. Circulation, 'Public Works' and Social Space in Colonial Orissa (c. 1780-1914)*. Hyderabad: Orient Blackswan.
- Bhargava, Rajeev. 1998. *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Baruah, Sanjib. 2006. India and China: Debating Modernity. *World Policy Journal*, 23 (2), S. 62-70.
- Basu, Tapan et al. 1993. *Khaki Shorts and Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right*. New Delhi: Orient Longman.
- Bilgrami, Akeel. 1998. Secularism, Nationalism, and Modernity. In: Rajeev Bhargava (Hg.). *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, S. 380-417.
- Chatterjee, Partha. 1998. Secularism and Tolerance. In: Rajeev Bhargava (Hg.). *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, S. 345-79.
- D'Souza, Rohan. 2006a. *Drowned and Dammed. Colonial Capitalism and Flood Control in Eastern India*. New Delhi: Oxford University Press.
- D'Souza, Rohan. 2006b. Water in British India: The Making of a 'Colonial Hydrology'. *History Compass*, 4 (4), S. 621-28.
- Eck, Diana L. 2003. Ganga: The Goddess Ganges in Hindu Sacred Geography. In: Amita Baviskar (Hg.). *Waterlines*. New Delhi: Penguin.
- Fearnside, Philip M. 1995. Hydroelectric Dams in the Brazilian Amazon as Sources of 'greenhouse' Gases. *Environmental Conservation*, 22 (1), S. 7-19.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de Savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2004. *Securité, Territoire et Population. Cours au*



- Collège de France (1977-78)*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Gilmartin, David. 1994. Scientific Empire and Imperial Science: Colonialism and Irrigation Technology in the Indus Basin. *Journal of Asian Studies*, 53 (4), S. 1127-48.
- Goldsmith, Edward & Hildyard, Nicholas. 1984. *The Social and Environmental Effects of Large Dams*, Vol. 1 & 2. San Francisco: Sierra Club Books.
- Hardiman, David. 1998. Well Irrigation in Gujarat: Systems of Use, Hierarchies of Control. *Economic and Political Weekly*, 33 (25), S. 1533-44.
- Hobsbawn, Eric & Ranger, Terence (Hg.). 1983. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Jaffrelot, Christophe. 2007. *Hindu Nationalism. A Reader*. Princeton: Princeton University Press.
- Kaika, Maria. 2006. Dams as Symbols of Modernization: The Urbanization of Nature between Geographical Imagination and Materiality. *Annals of the Association of American Geographers*, 96 (2), S. 276-301.
- Klingensmith, Daniel. 2007. *One Valley and a Thousand: Dams, Nationalism, and Development*. New Delhi: Oxford University Press.
- Madan, T.N. 1998. Secularism in its Place. In: Rajeev Bhargava (Hg.). *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, S. 297-320.
- Makropoulos, Michael. 2000. Historische Kontingenz und soziale Optimierung. In: Rüdiger Bubner & Walter Mesch (Hg.). *Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Akten des Internationalen Hegel-Kongresses 1999*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 77-92.
- Mawdsley, Emma. 2005. The Abuse of Religion and Ecology: The Vishwa Hindu Parishad and Tehri Dam. *World Views: Environment, Culture, Religion*, 9 (1), S. 1-24.
- McCully, Patrick. 1996. *Silenced Rivers: The Ecology and Politics of Large Dams*. London: Zed Books.
- Nandy, Ashis. 1998. The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration. In: Rajeev Bhargava (Hg.). *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, S. 321-44.
- N.N. 2010. UKD opposes revoking of project. *The Tribune*, Dehra Dun Plus, 26. Aug.
- N.N. 2010. Restart discontinued power projects: UKD chief. *The Tribune*, 31. Aug.



- Parmanand, M.A. 1985. *Mahamana Madan Mohan Malaviya. An Historical Biography*. Vol. 1, Varanasi: Malaviya Adhyayan Sansthan, Banaras Hindu University.
- Saha, Meghnad N. 1955. *Flood Control Projects in the Second Five-Year Plan*. Speech in Parliament, 1955. In: M. N. Saha Papers, Instalment No. VII., S. NO. 26, ff. 17-21.
- Savarkar, Vinayak D. 1923. *Essentials of Hindutva*. Bombay: Veer Savarkar Prakashan.
- Singh, Satyajit. 1997. *Taming the Waters: The Political Economy of Large Dams in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Hg.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: University of Illinois Press, S. 271-313.
- Stone, Ian. 1984. *Canal Irrigation in British India. Perspectives on Technological Change in a Peasant Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thakkar, Himanshu. 2008. The Disappearing Ganga: Is there any hope for this HOLY River? *Dams, Rivers and People*, January -March, 5 (12) – 6 (1-2), S. 1-2.
- Thengadi, Dattopant. 1998. *Third Way*. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana.
- Udadhya, Deendayal. 1965. *Integral Humanism*. New Delhi: Bharatiya Jana Sangh.
- Werner, Hanna. 2013. *Arguing with Dams. Developmental Perspectives and Social Critique in 20th Century India*. Unveröffentlichte Dissertation, Humboldt-Universität, Berlin.
- Wilson, Richard G. 1985. Machine-Age Iconography in the American West: The Design of Hoover Dam. *The Pacific Historical Review*, 54 (4), S. 463-93.
- Zachariah, Benjamin. 2012. *Playing the Nation Game. The Ambiguities of Indian Nationalism*. New Delhi: Yoda Press.